

---

**JUAN M. RIBERA LLOPIS**

---

**UNS I ALTRES  
EN LA CARTOGRAFIA  
DE LA NARRATIVA BREU  
MEDIEVAL**

---

I. ELS LLINDARS OBERTS DEL BOSC

Com la melodia de factibles *anafils*, *atzemares* o d'altres *esturments* d'origen foraster que en la miniatura d'un còdex pogués travessar les arcades, doble espai separador de músics orientals i de primmirades dames romàniques, així el trànsit entre *uns* i *altres*, fidels i infidels que, creuant límits, ens notifica la prosa medieval. I si Marco Polo i Odorico de Pordenone ens van aproximar com a novetat l'ancestralitat xinesa, Ramon Llull a *Blanquerna* (ll. iv, cap. lxxxviii) ens informa, per via dels *missatges-recomptadors* papals, sobre la devota actitud dels sarraïns a propòsit de les seves creences a Barbaria, també sobre la permissivitat aconseguida pel pontífex per a la predicació cristiana a la Turquia sotmesa pels tàrtars, o sobre les tàctiques d'evangelització en un més genèric Ultramar; i així mateix ens condueix cap al primitivisme idòlatra, cap a les terres on neix el riu Damiata (llatí THAMIATIS, ciutat al delta del Nil), allà on, per diferència amb el missatger «blanc» e «crestià», l'abundant població que comerciava amb «la sal» era «negra», adoradora d'«ídoles», de gentes «alegres» i confiades en la seva estricta aplicació de la «justícia»; se'ns ofereix, per tant un efímer pseudoparadís entre exòtic i alhora utòpic on, ai las!, «[...] ha una illa en mig lloc d'una gran estany; e en aquella illa està un drac al qual fan sacrifici les gentes d'aquella terra e lo qual aoren com a déu» (Llull 1994: 249-251). Parel·lelament, més a prop, en l'horitzó de la geografia política que anava modificant-se a la nostra península, Jaume I en *Llibre dels feits* (caps. 60, 85) ens instal·la en el contacte de llengües, tot assajant la transcripció d'aquella que li és

estranya, però a favor de la qual la situació permet comprendre el seu significat, sigui la negativa de l'enemic sarraí a rendir-se o sigui la veu del musulmà rei de Mallorca amb l'ordre contundent als seus súbdits de detenir-se (Jaume I 1994: 103, 128).

El món medieval cristià es bastia, doncs, sobre coordenades que comerç, pelegrinatges, creuades o guerres de conquesta dotaven d'horitzons transitables, llimbers oberts, a més, amb moviment en doble direcció. Si cada comunitat individualitzada en aquell espectre difícilment podia deixar de sentir l'existència de cercles que eren com a línies aïlladores —per exemple, el bosc que la voltava (Le Goff 1985: 30-36)—; és a dir, si cadascuna d'aquelles comunitats vivia sota l'amenaça del no-espai, alhora el conjunt de la *universitas christiana*, en absolut unívocament obscurantista, se sabia obert a uns altres marges cap als quals mirava i des dels quals era mirat. Hi havia, doncs, una doble perspectiva que, per *diferents*, posava a tots en algun moment en la categoria de l'*estranger*. Així i potser, entre uns i altres subjectes esguardadors, abocats a saber-se diversos, l'única frontera real fou la de la diferència que el tracte comú evidenciava. El concepte mateix de *frontera* tardà molt a deixar de remetre a zones de transició més que a fer paleses línies divisòries. Aquesta perspectiva, arrossegant trets medievals, s'endinsà en la cronologia del cinc-cents al sis-cents. Tot pensant en la idea de *frontera*, es tractava d'una coordenada autònoma com a geografia humana i cultural, generadora de conductes que li eren pròpies, no exemptes de la contaminació dels models que s'hi topaven, ni tampoc de la seva radicalització; totes aquestes solucions com a resultat de les urgències de la convivència que suposava la frontera i amb vida en comú que generava una tòpica narrativa que barrejava occident i orient (Ribera 1995). Uns nivells de contacte que, ampliat arreu del món, permetien entendre les nul·les divergències de fons de la condició humana —«moros, jueus e crestians» com a adoradors dels diners, pot totalitzar, per exemple, Anselm Turmeda (Metge Turmeda 1927: 154), cal·ligrafiant un motiu poètic consensuat—; nivells que, al mateix temps, afinaven l'ull, tot sabent-se distingir, des de mirada cristiana, *trahició*, *falsia* i *barataria* entre els jueus, així com entre la morisma gent de sentits *desordenada*, fins a perfilar uns arquetips socioculturals contra els quals definir-se i dels quals estranyar-se. Cosa que, d'altra banda, no neutralitzava sota una valoració virtuosa el món propi. Dins l'òrbita cristiana, una tradició puntual com ara la catalana podia traçar els seus particulars distingos d'ordre, diguem-ne, nacional i diferenciadors de la resta del seu món. Movent-nos pendularment entre aquests dos extrems —el que diferencia el cristià dels altres sistemes culturals immediats, d'una banda, i, de l'altra, el que marca relacions

de veïnat dins el mateix sistema—, enllestirem una certa carta d'alguns dels nivells d'encontre i dels models de mirada que certifica la narrativa breu en prosa. Això ho intentarem tenint en compte un repertori limitat de documents. Amb la consciència, però, que les mostres puntuals es corroboren en altres textos com relats de cròniques, exemples, faules i novel·letes primerenques.

## II. L'ALTRE CRISTIÀ

Malgrat que el nord franc —certament el sublim dels temps del rei Pipí i del seu fill Carlemany, amb extensió narrativa a la sagrada Roma papal— pugui ésser, mitjançant tres versions de diverses factures, seu de la pietosa hagiografia *Amich e Melis*, que corona amb aurèola de santedat la repetida tradició de l'argument de les parelles d'amics, no cal oblidar que Francesc Eiximenis —el qual també l'esmenta a *Lo Crestià* (*Terc*, cap. 496)— pot sistematitzar en l'origen *francès* o *gavatx* el perfil del protagonisme tòpicament negatiu: és el cas d' «una dona honrada» parisenca i «[...] ornada e pintada fort altament», o el de les «donzelles» de la «Regina de França» que pecaven d'idèntica inclinació tinguda per vici (Eiximenis 1980: 64, 86). Opera en aquest darrer comportament una consensuada visió de la relació de veïnat que fa de l'altre cristià, i per distinció amb un mateix, representació del que resulta grotesc o, com a poc, criticable per oposició a les pròpies virtuts casolanes, aquelles que ens destaquen com a comunitat més positiva als ulls de Déu i de la història.

El contrast, però, amb un *altre* i, no obstant això, pertanyent a l'òrbita cristiana, pot venir marcat, tot al contrari, per circumstàncies justificades per la distància, ben diferents d'aquelles que provoca, entre veïns, la proximitat geogràfica i que són allau d'un pregó fons de dissensions. Aquestes altres circumstàncies no han d'implacar necessàriament qualsevol tipus de valoració. Són, en tot cas, marques diferenciadores que informen de la varietat en el mateix col·lectiu cultural i que, potser, arrosseguen certa naturalesa del que, amb els pobles més llunyans, es traduirà en la noció de l'exòtic, allò que, de vegades, el relat notifica dins la seva ordenació retòrica perquè ajuda en la versemblança de l'argument narrat. Si, per exemple, atenem a dues de les versions catalanes de la molt divulgada relació a propòsit de la virtuosa jove abocada a diverses aventures i/o desgràcies per haver de fugir del desig incestuós del seu pare —en tot cas i sempre aconseguint un redemptor final feliç—, podrem assenyalar alguna va-

riant. D'entrada, deixem de banda l'obvietat que també entre els cristians existeix la inclinació cap a la iniquitat, aspecte centrat en la voluntat pecaminosa del pare, i que troba projecció en altres personatges entre els quals la donzella errant també provoca voluptuositat o enveja. De cadascun d'aquests passos, la protagonista traurà partit per a confegir el seu perfil moral, exemplificant el seu voltant amb la seva virtut i en contra del vici. No anem aquí més enllà de la certificació que, com la nostra història sagrada documenta des dels seus orígens, tampoc els fidels no estem exempts de la dicotomia pecat/virtut que ha de coronar amb èxit el cristià. Això, segurament i per condició humana, no difereix gens del que, sota diferents déus i en el marc de diversos quadres morals, esdevé en altres sistemes aliens. Els versos de Turmeda així ho evidenciaven davant d'un impulsu i pecaminós comportament d'abast universal.

El que sí que pot passar en la nostra relació d'aquell argument que s'escenifica dins el mateix sistema és que calgui ordenar una informació constatatada d'un altre tipus de varietat i que, aquesta sí, existeix dins l'univers propi. En el cas d'*Istòria de la fiyla del rey d'Ungria* —malgrat que en aquesta variació d'aquella trama tingui cabuda l'element miraculós de la recuperació de les mans tallades per la protagonista com a autoimmolació que hauria d'haver-li facilitat acabar amb l'impuls foll del pare— hi ha una dada que ens informa de la pluralitat de veus de la cristiandat al mateix temps que és emprada i raonada per l'anònim narrador per aconseguir donar versemblança al relat. Aquesta narració s'ubica en aquest cas entre dos extrems geogràfics del món cristià. Entre l'un i l'altre, la protagonista ha de passar d'ésser filla condemnada a esposa redempta i a favor del que, de la seva malaurada història, ha de constatar-se una fidel transmissió; perquè, entre aquells pols, entre Hongria — dotada de sortida al mar i perquè el viatge de la protagonista sigui de port a port — i Marsella, ha de córrer una informació que, segons cal tenir en compte, ha de traspasar fronteres lingüístiques. És per això que el narrador ens fa saber que, entre uns primers informats de part de la protagonista, «no-y havia nuyl hom qui l'entesés, ne eyla a els aytan poch» (Aramon i Serra 1934: 39); que, sols quan apareix en escena el coprotagonista que redimirà socialment la virtuosa dama, el comte i futur espòs, aquest procurarà la presència d'un intèrpret, un «alamany» qui «dix que eyl l'entendria» (Aramon i Serra 1934: 39) i mitjançant el qual ella trameté el seu origen hongarès i, sols, part de la seva història; que, havent-se enamorat el comte de la dama forana, li cerca «.i. fembra d'Alamanya qui l'entenia» (Aramon i Serra 1934: 40) perquè fos la seva serventa; i que, tots dos vinculats per idèntic sentiment amorós, a la fi ell «avia après de son lenguatge, e eyla

d'aquel del comte, sí que s'entenien de moltes paraules» (Aramon i Serra 1934: 40). I no sols tot això que ja suposa una detallada seqüència informativa sobre les barreres lingüístiques; a més, se'ns dona a conèixer que la nova comtesa pogué guanyar-se la voluntat dels seus nous súbdits quan i perquè «sebe ja bé parlar aquel lenguatge» (Aramon i Serra 1934: 41), detallisme lingüístic en consonància amb el qual caldrà entendre que, quan el comte viatgi a Hongria per conèixer el rei d'aquelles contrades i alhora pare de l'esposa, tots dos ja podran dialogar en la llengua del visitat; això darrer ja sense que el narrador hagi d'advertir res al receptor. D'aquesta manera queda superada una limitació existent també entre cristians, la lingüística, i el relat guanya en coherència, aspecte a propòsit del qual ha tingut el plaer de mostrar-se ben detallista.

En el seu cas, en una altra versió d'aquest mateix argument, la de la coneguda *Istòria de la filla del emperador Contaste*, aquí la trama es trasllada a un itinerari de fets entre Roma, Cadis, Sevilla i amb una extensió granadina. Ambdues ordenacions de la mateixa tradició avancen des de dos llocs espiritualment emblemàtics. Res cal dir de Roma que, a més i com a destí de pelegrinatge de la protagonista, permet l'ordenació circular del relat i la seva restauració per part de l'emperador, aquell pare víctima d'un primer impuls incestuós; sí caldrà recordar, a propòsit d'Hongria, la glorificació d'aquella allunyada geografia com a derivació de la divulgada hagiografia de santa Isabel. El lector o auditor, doncs, adverteix que, en el segon relat, no s'abandona l'espai neollatí i, per això, és possible que no hi hagi cap advertiment textual d'ordre lingüístic com aquell tantes vegades justificat en la versió abans revisada. La incomprensió lingüística no ha d'haver existit entre els protagonistes de la segona versió o, potser, aquest és un lloc comú repetit entre tants altres textos romànics; potser la major proximitat entre els romanços medievals hagi facilitat aquesta possibilitat convertida en consens literari; potser també l'ús comú del llatí —sobreentès en la intercomunicació de personatges hispans i itàlics o, fins i tot, amb la protagonista hongaresa però cristiana— normalitzi l'intercanvi verbal; aleshores, però, per què no s'ha emprat el llatí en el primer relat? Tal vegada caldrà suposar que, narrativament, l'omissió d'aquesta altra eina comunicativa permet l'esmentada i detallada parencia informativa; i, encara més, que la cristiandat també disposava, dins les seves dimensions, d'un orient allunyat per les seves mateixes característiques. Mentrestant, d'aquest costat d'occident, tot era més comú, menys divers entre veïns més immediats i amb una trajectòria més directament compartida. D'aquell llunyà horitzó hagiogràficament sublimat i fins a Marsella, la primera protagonista només pot arribar mitjançant una barca sense patró, «[...] així

com Déus la volrà guiar» i la seva arribada serà meravella per als que per aquell port transitaven (Aramon i Serra 1934: 38-39). Al contrari, en el segon relat, és versemblant la trobada amb una tripulació que viatges entre les dues penínsules de la Mediterrània occidental, que la distància entre aquestes s'amidés tan sols com entre «longues terres» (Aramon i Serra 1934: 71) i que terra d'origen i aspecte de la protagonista no semblin, com a molt, més que estrangers —«[...] aprech-li de stranya terra [...]» (Aramon i Serra 1934: 73)— als ulls de la dona de Cadis que caritativament l'acull. Si d'aquesta banda de la geografia romànica, ubicats als territoris més occidentals, hi havia alguna presència oposada, aquesta era la musulmana, bèl·licament agressiva i representada al text per «lo rey de Granada» qui lluita contra «lo rey de Spanya» (Aramon i Serra 1934: 84-85) el qual, en el cas de la segona versió de l'argument revisat, és el protagonista masculí. Per tant, l'única presència vertaderament diferent era la sarraïna, els trets de la qual vol fer creure la mare del susdit monarca cristià que té el nadó infantat per la seva esposa vinguda d'estranyes contrades, tot i afirmant i per tal que el rebutgi «qui era fembre, qui era negre e havia forma de sarrahina» (Aramon i Serra 1934: 85). Entre Roma i Sevilla i pel que fa als seus naturals, la diferència no era tanta ni de tan implícit menyspreu. Sols hi havia una distància navegable i certes varietats d'aspecte. Pel que fa als extrems d'Hongria i Provença de la versió anterior, podia tenir lloc la meravella —això sí, miraculosament santificada per un coincident sistema espiritual— i, és clar alhora que superable, la barrera lingüística, la prova de la qual acaba per convertir-se en un atractiu component narratiu. En el cas de l'enfrontament entre cristians i musulmans, el text que el notifica fa entendre tot un cúmul d'opòsits que transpuen interessos polítics i odis ètnics, aquells que, potser, el dia a dia de la convivència fronterera podia deixar de banda, segons les afirmacions que hem apuntat a l'inici de les pàgines presents.

### III. L'ALTRE FORÀ

Davant un paisatge ampli i policultural com aquest —ocupat per enemics tan oposats i, alhora, amb un fons humà coincident, si seguim recordant Turmeda—, pot caber fins i tot la suplantació i tal vegada com a únic i efectiu mitjà de conquesta definitiva. Tot i acceptant que es podria entendre el genèric *egipcià* com a referent d'una terra o d'un desert propicis a la vida eremítica, poblats d'anacoretes, el relat *Lo*

*fill del senescal d'Egipte*, sota una lectura potser inconscient i gairebé poc documentada, pareix un cas d'aquell miratge suplantador. No obstant això, pot semblar coherent amb el tòpic d'aquell horitzó hiperpoblat per eremites després d'haver-se trobat amb un d'ells que té la funció de salvar-lo, que, en aquest text, l'infant protagonista «posà tot son cor que fos eremite» (Aramon i Serra 1934: 154). Més estrany ens ha de resultar que aquell jove, fill d'un alt càrrec de la cort del rei d'Egipte, fos un escrupolós cristià, pregador de les Hores de Santa Maria i del saltiri, atent també als tocs de campana d'una església o capella d'anacoreta per tal d'acabar en lloc sagrat ses oracions i oir devotament la missa (Aramon i Serra 1934: 150-151, 154-155). Aceptem, però, que, per l'exemple i pel discurs d'aquest nou eremita, el seu antic company i fill del rei doni un tomb a la seva vida, decideixi vestir una de les «cotes» propietat de l'eremita i que, finalment, «es tonsurà» (Aramon i Serra 1934: 164). Costa de creure, no obstant això i tot i fet un exercici de bona voluntat lectora, en l'existència cristianitzada d'aquella «corona» egipciana que «l'hereu» rebutja, animat per l'ortodoxa vida espiritual del seu amic (Aramon i Serra 1934: 164); i, en particular, costa de sentir els mots del pare i rei vençut per les paraules del fill, escoltar així mateix la pròpia declaració de fe que implica coneixença pregonada de la vida cristiana i, a la fi, no sols veure'l renunciar al tron i «repartir els seus béns als hospitals i a les abadies i a les llebroseries pobres» (Aramon i Serra 1934: 167), sinó alçar sobre l'humil «eremitatge» escenari de bona part de la relació «[...] un gran convent», amb «[...] una capella de nostra Dona», «claustre», «refetor» i «dormitori», «[...] així com és de raó» segons ens assabentem pel text (Aramon i Serra 1934: 166), dissenyant arquitecturalment en aquell llunyà paratge —amb un riu vora «lo desert de la landa secha» (Aramon i Serra 1934: 155), és a dir, força africà— un espai d'identificació més proper. Fins aquí la utopia.

Generalment i ben al contrari, no s'actua d'aquesta manera. Derivació d'un contacte real, es coneix l'altra realitat que no cal modificar tan descaradament. I quan aquesta altra realitat no està incorporada encara a la pròpia enciclopèdia, no sols es porta endavant una aventura de reconeixement, introduint-se en la nova geografia, sinó que s'ordena la seva relació, per tal de fer-la conèixer al receptor del sistema nadiu de l'intermediari. Ramon de Perellós partí de la seu pontificia d'Avinyó el 1397 cap a un altre extrem, realment de frontera de la cristiandat, la septentrional Hibernia-Irlanda i el seu recòndit llac Dergh, contrades guaridores de l'accés patrici al purgatori. El component viatger del seu *Viatge del vescomte Ramon de Perellós i de Roda fet al purgatori de Sant Patrici* ens permet veure'l transitar per la cort parisenca, on era més



que conegut, perquè allí s'havia format com a cortesà de Carles d'Anjou. També per l'anglesa, on fou molt ben rebut, mercès a les lletres de presentació signades pel rei francès. En ambdues seus reials trobaríem dades sobre altres cristians —francesos i anglesos—, visitats pel cristià català que encara es reserva topar-se amb altres cristians d'acord amb el seu destí final, catalans i no catalans localitzats en una geografia més i més llunyana, primer la irlandesa, i la ultraterrenal en darrer terme. En aquest camí cap a la diferència es pot veure com Ramon de Perellós va marcant el que té menys traces d'ésser imaginat pel receptor, mitjançant referències a allò que és conegut com a manera de visualitzar-ho. Aquest és el cas, encara en un primer esglai del seu allunyament viatger, d'introduir-nos en paratges anglesos: «Got» i «Estavafort» o Oxford són segones residències reials de la cort londinenca on li caldrà procurar el monarca, les quals es descriuran com «un gran parc clos, com a lo bosc de de Vinçaina pres de París» (Pacheco Bover i Font 1988: 28-29); és a dir, com aquella altra seu reial per ell viscuda i a propòsit de la qual era un informador fiable.

No obstant això i pel que aquí ens interessa ara, entre ambdós extrems —els exquisits monarques que l'acomien i els monjos que li han de facilitar el pas ritual a ultratomba—, restava una terra de ningú, un territori estrany cap al qual Perellós i el seu seguici s'apropen físicament i intel·lectual. I és que el viatger cercador del destí últim de Joan I no sols té cura de les urgències que han de quedar cobertes en la seva expedició —escuders, guies, torcimany, servidors de tot tipus i familiars que podrien actuar com a testimonis i, en un cas, com a marmessor—, sinó que ha procurat informació prèvia sobre la distant Hibernia. Certament, sobre el seu destí ultraterrenal, com fa temps que sabem, apropiant-se i incrementant amb els elements necessaris el *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* de Hugh de Saltrey; però també, segons creiem després d'executar un contrast documental, havent emprat com a guia irlandesa la divulgada *Topographia Hibernica* de Giraldus Cambrensis. És en aquest segon títol on trobem la notícia més colpidora sobre el primitivisme irlandès, aquella del ritual per a la consagració del rei, dada que es projecta sobre la insistència del rossellonès de fer beure brou als primitius visitats, a més del ressò d'altres indicis que ens suggereix l'atenta lectura de Cambrensis per part de Perellós (Ribera 1997-1998). Caldrà, doncs, acceptar que, en cas de no haver-hi un contacte directe amb l'*altre*, no es desestima la informació llibresca com a mitjà d'assegurar les passes pròpies.

No és aquesta última l'opció única de Perellós. Sobre aquest entramat teixit entre fonts o coneixences prèvies i petjades o experiència *in situ* del lector i viatger Perellós, ell farcirà de previsions i alhora de suggestions directes la perspectiva sobre



la ubicació en un món estrany, a propòsit del qual el document informa fluidament quan aquest *homo viator* es transforma en el seu missatger, en el nostre informador. Destaquem-ne un seguit d'indicis com a proves de l'exercici per part de la seva sensible retina, fibra humana en la qual s'associen bagatge intel·lectual i espectacle visionat, en perfecta interacció dels nivells intern i extern —abstracte i físic— de l'individu que, en el text resultant, es mostra com a colpidor home de lletres.

Ja en el moment de reproduir l'hagiografia de sant Patrici s'apunten hàbits gastronòmics dels irlandesos (Pacheco Bover i Font 1988: 26). S'adverteix així d'una terra diferent, cap a la qual avançarà el viatger amb «salconduit» i en companyia de «cavallers», «torchimant» i «cent homes d'armes», acabant per ésser abandonat pels «dits homes a cavall» quan s'abasten els seus límits; el seu «comiat» i saber-se «grans enemics» marca en definitiva l'accés «en la terra dels Irises», fins a la presència del seu rei Irnel o Isuel (Pacheco Bover i Font 1988: 30). Des d'aquesta seqüència de trànsit, Perellós no sols informa encara més d'aquells costums alimentaris, comenta a més una detallada relació de les armes dels nadius d'Hibèrnia, de la seva vestimenta tant com de la seva nuesa; també ens dóna uns mínims de la geografia illenca, de l'ordenació dels seus llinatges i dels seus plets amb Anglaterra. Qualsevol d'aquests nivells informatius que permeten el contrast de Perellós amb Cambrensis es pot fruir ben directament mitjançant la lectura del nostre Vescomte. Hi visualitzem, per exemple, la bellesa física de les dones i tastem les saboroses neules de civada, malgrat el seu aspecte. Totes aquestes dades, a més, i és el que ens cal destacar, són constatades en un primer pla —projectat o empíric—, cosa que ratifica la informació prèvia de Cambrensis, el que ell dissenya entre l'ull que mira, la mà que escriu o la boca que dicta. En suma, mercès al cos que ha viatjat fins a aquell *finis terrae* de la cristiandat. Perquè ell, Ramon, «trobé» i «parlí» amb l'ambaixador de l'esmentat rei i, a la fi, «fui» vora el monarca; ell fou «recollit bé», honrat per l'autoritat nadiua amb vitualles de la terra; i per l'experiència viscuda des d'aquell moment a la cort o eix de l'espai visitat, «[...] io poré, vos contaré» sobre un munt de costums força estranys, «[...] ço que io ne vi ab lo rei»; i sabem que així fou perquè «[...] ho hagués prou vist» (Pacheco Bover i Font 1988: 30, 31). En el medi visitat celebrarà el dia de Nadal al retorn del seu destí final, ocasió especial per a poder parlar encara més i amb més detalls d'aquella societat; quan «Lo rei me recollit fort e me tramés un bou» i «molt bé nos recollit e hac gran goig» (Pacheco Bover i Font 1982: 32, 51), li agrada insistir, autoqualificant-se ja com a vell conegut d'Isuel, acceptat, doncs, per l'estranger que es deixa informar dels reis del sud europeu. Des d'aquest

llindar insisteix en alguns aspectes ja tractats a propòsit del poble visitat i es deté en consideracions sobre el seu hàbitat, barrejat amb la ramada; per aquí passarem a saber que es tracta d'una comunitat transhumant, idea de moviment que sembla facilitar a Perellós la connexió amb les experiències viatgeres pròpies; i és així com accedim a un símil que ens portarà mentalment des d'aquests *altres* septentrionals cap a uns *altres* ben meridionals, visitats per Perellós en un periple del qual no queda relació més enllà d'aquest suggeriment: «e un dia, com los herbatges se'n van, així se muden a la manera de les aurenets de Barbaria e de la terra del soldà; així fan ells mudant llur vila, e van tots ensems» (Pacheco Bover i Font 1988: 32-33). *Uns* i *altres*, ara tots estrangers, són un altre món. Del segon sortim mentalment més ençà de la frase que li és concedida; del primer, ens absentarem físicament amb Perellós, tornant cap al sistema propi, quan ell «[...] partí d'allí e torné'm a la terra dels anglesos que tenen en aquella illa d'Irlanda» (Pacheco Bover i Font 1982: 51).

#### IV. EXOTISME DE PRIMERA MÀ I APROPIACIÓ DE L'ALTRE

No és en absolut aliena a la configuració narrativa medieval la incorporació de la diversitat cultural existent i coneguda que pot contemplar-se sota l'esglai que la converteix en meravella; o, també, la seva resistemització com a primerenc aprenentatge antropològic de l'*altre* que s'incorpora a la pròpia enciclopèdia sota consciència del seu abast exòtic. Les esmentades jornades de Perellós per terres del rei Isuel ja incideixen en aquest profit. No ens sorprendrà la inclusió també en aquesta darrera categoria d'usos documentals d'un títol com ara *Història de Jacob Xalabín*. Aquest és el text del qual a l'inici d'aquestes pàgines preniem notícia de certs *esturments* i dels judicis sobre morisma i jueus. A favor d'ell es reconeix una gènesi força arrelada en el seu espai narratiu, l'Imperi Turc —per la natura intercultural de la remota autoria (occidentals a cavall de les bases cristianes a Grècia, com ara els ducats catalans i de la immediata realitat turca amb la qual els contactes de tot tipus estan provats), per la coneixença que es demostra dels conflictes internament turcs (correspondència amb fets històrics xifrats per la cronística turca), per l'aprofitament i final tergiversació d'aquesta mateixa historicitat (construcció d'un pamflet contra Bajazet com a aniquilador de bona part d'aquella infraestructura colonial, tot bastint un heroi nou i amb aurèola de martir: Jacob)—, i, alhora, una fluïdesa narrativa que en el seu llarg

periple —entre la Mediterrània oriental i Sevilla com a port d'acollida documental hispana, entre la pressuposada versió oral i la final textualització que li dona factura de *nouvelle*, amb tot el que això suposa de modificació radical entre dos models de receptor, entre l'individu implicat en aquella desfeta cristiana i l'escoltador o llegidor distanciat i que frueix de la trama aventurera i dels costums dels protagonistes turcs i del seu país—, en aquest llarg viatge, dèiem, aconseguí concedir a cadascun dels seus components lligats amb aquell origen el lloc adequat sota l'encís d'un afortunat art narratiu.

*Història de Jacob Xalabín* compta amb un extens *corpus* crític que seguirà augmentant per l'atractiu que el text suscita i per les variades vessants d'interès que provoca; *corpus* que, per la nostra banda (Ribera 2000), férem per ordenar, curiosament per tal de cridar l'atenció d'un *altre* —en aquest cas filològic i tradicionalment inclinat a no treure rendiment de textos catalans, per això, per ésser catalans o, potser, no castellans— com és l'hispanista *de pro* i en qualche cas, fins i tot, el romanista molt atent a literatures dites *de prestigi* o sigui majoritàries. Tot deixant, però, aquest tipus de fronteres i veïnatsges, d'aquelles fonts d'estudi es pot treure informació diversa sobre qualsevol dels nivells pels quals passa l'atenció al text; entre tots ells, els que abans hem resumit entre guionets i encara valent-nos d'alguns parèntesis per tal d'abreujar i concentrar informació.

Tot recuperant dades contrastades amb els vertaders mestres que en successius lliuraments s'han apropiat històricament i crítica a *Història de Jacob Xalabín* i que, en el seu moment, intentàrem ordenar en la que fou la nostra inicial aproximació més per extens a aquest relat (Ribera 1990-1991), voldríem quedar-nos ara amb la següent relació de motius i detalls de naturalesa turca que doten de versemblança el que es narra; així mateix amb la comprensió de la seva rendibilitat favorable a la coherència del discurs narratiu; allò que, a la fi, tan informadament turc i escripturalment encertat, juga a favor de la sacralització històrica de l'heroi sacrificat —turc, és cert, però convenientment occidentalitzat i/o cristianitzat— que per als primers receptors sempre hauria estat més positiu que no el devastador Bajazet. Es tracta, en darrer terme, d'una operació d'apropiament de l'*altre*. Potser, i en últim cas, ens informa de com podia haver continuat la situació, en cas de no haver-se posat les coses tan bel·ligerants com acabaren per posar-se; és a dir, d'haver seguit com estava la relació entre cristians i musulmans en aquelles allunyades ribes. Vegeu en aquest sentit el que el perfil dels turcoples suposava com a signe de convivència interessada des de les dues bandes en

contacte. I això, aprenent *uns d'altres* sobre els seus diferents costums, tal i com ens diu l'anònim narrador de la relació catalana d'aquells fets.

Recordem com el relat, que sembla ésser del pocs en què el cristià és l'estrany, és l'estranger —«lo cristià Búrgar era intrat ab gran gent dins la sua terra» (Pacheco 1964: 139)—, circulà argumentalment farcit de dades de l'altra part de la frontera cultural per al receptor, aquest últim certament cristià. D'entrada, cal acceptar la presència en la narració d'una sèrie de motius folklòrics d'abast genèric, espill en el qual tant es poden mirar els subjectes actius de la *Història* com els receptors —musulmans i cristians respectivament. Cadascun, a més, pot fer-ho des del propi sistema cultural. Però, a propòsit d'aquest nivell de composició del text i la seva relació, cal destacar una dada més específica: la modificació dels susdits motius folklòrics cap al desenvolupament de l'acció, coronada, fins i tot, amb la seva distorsió i tot marcant la literarietat del relat (Ribera 1990-1991: 13-23). I ens interessa en particular aquest procés perquè és paral·lel al practicat amb les dades històriques i amb els elements lingüístics i tradicionals turcs que l'amaren; aquells que, en el seu primer grau d'objectivació, ens xifren un/s inicial/s relator/s coneixedors de la realitat escomesa. Es tracta d'un tret creatiu que no desbarata l'abast de la textualització final. Aquesta qüestió que, a més, ens parla d'una realitat doble i en contacte, propicia, en un primer nivell de consum, un valor realista i, en el segon i ja des de la Península, d'atractiu exotisme, en tots dos casos amb derivacions cap a la consabuda versemblança narrativa. Sota un o altre prisma es pot constatar la presència de notícies d'ordre antropològic —la fórmula dels contractes matrimonials, les torres mortuòries vora els camins, el costum del vel femení...—, aquelles que sempre són reutilitzades, disposant-se al servei dels actants i de l'acció; o, encara més, que són manipulades cap a les situacions extremes del que se'ns conta —les ganyotes *post coitum* de Jacob al sepulcre convertit en lloc d'encontre amb Nerguis o els estratagemes de la falsa dama que és Alí Baxa fill sota el vel, per tal d'escapar a les pretensions de l'inesperat pretendent (Ribera 1990-1991: 26). Per aquesta via, la *Història*, creació a la fi literària, fa seu un espectacle de fons real que ofereix al receptor últim perquè en faci ús amb absoluta independència dels motius del seu origen. D'aquí deriva la possibilitat del seu consum com a *nouvelle*, una vegada deslligat el text del conflicte que el suscità. En la geografia balcànica, però, sota l'amenaça de Bajazet sobre la població i els interessos dels ducats, una relació tan versemblant per propera —l'immediat món turc informat i viscut, àdhuc amb la topificació dels seus excessos— necessitava encara d'un nexa més. Aquest element seria el que projectaria

una suplantació de la realitat, proposant que tot hauria seguit igual pel que feia a la convivència entre turcs i occidentals si Bajazet no hagués arribat al tron. I és que, contra el que explica el text, Bajazet no fou el responsable últim de la mort de Jacob en el context que narra la *Història*. Aquesta versió dels fets magnifica el perfil del seu heroi i el to fatídic que sempre s'ha reconegut al relat, alhora que condemna Bajazet. L'heroi, a més a més, és naturalitzat pel narrador com a personatge propici i no sols per haver significat una alternativa positiva al Beseyt Bey del document català. Més ençà de l'oposició per a ell òptima entre «bastart» i «ledesma» (Pacheco 1964: 50), Jacob se sotmet a un tòpic retrat cortesà amb complements cavallerescs entre els capítols III i IV. Ell i el seus companys no seran sinó cavallers executors de «cavalleries» (Pacheco 1964: 87), sota prisma ben cristià o occidental. Cavaller que, a més, avança amorosament mitjançant el codi de la *fin'amors* amb pistes de prosa sentimental. Els tòpics en aquest sentit, i per part d'ell i de l'amiga Nerguis, progressen sota aquesta marca. Es perfila, per tant, un cavaller enamorat que acabarà per expressar explícitament el seu «joi» i per oferir-se com a «pobre servent e sclau són seu» (Pacheco 1964: 93). Literàriament, d'aquesta manera, aquell paisatge sols en part estrany és transitat per un personatge que, per propici, és captat cap als propis codis de comportament. Sols això? No, perquè si la resta dels personatges turcs exclamen una i altra vegada el nom d'«Udà», el narrador exclama «Déu» o «Senyor». En aquest entorn, on la veu narradora estableix la marca d'origen, no sorprèn una citació de sant Mateu al cap. I, que no cal entendre com a dissonant interpolació; i encara s'aprecien més altres mots de sant Lluç II, 27, reconeguts en el «beneyt sia lo ventre qui l'aportà, e les mamelles qui l'alletaren!» (Pacheco 1964: 94): aquestes afirmacions últimes dedicades a l'heroi turc, esperança d'un futur més tranquil per als cristians dels ducats (Ribera 2000: 190). Benedicció, doncs, ben ortodoxa verbalitzada per un personatge turc, paraules que coronen un Jacob que, amb anterioritat, ha estat posat sota la protecció del Déu cristià (Pacheco 1964: 80). Màrtir, suggerim, si no de la mateixa causa, sí sacrificat pel mateix enemic, Jacob és el mirall d'una realitat perduda, aquella que, per un temps, havia facilitat la instal·lació dels catalans balcànics i la seva relació amb el turc. Tot un món allunyat i del qual quedaria ressò per als catalans d'occident mitjançant una suggestiva novel·leta. Ressò que, fet literatura, marca evidents indicis o maneres d'apropiament.

JUAN M. RIBERA LLOPIS  
*Universidad Complutense de Madrid*

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ARAMON I SERRA, R., ed. (1934) *Novel·letes exemplars*, Barcelona, Barcino.
- EIXIMENIS, F. (1980) *Contes i faules*, Barcelona, Barcino.
- JAUME I (1994) *Crònica o Llibre dels feits*, Barcelona, Edicions 62 / La Caixa.
- LE GOFF, J. (1985) *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa.
- LLULL, R. (1994) *Llibre d'Evast e Blanquerna*, Barcelona, Edicions 62 / La Caixa.
- METGE, B. & A. TURMEDA (1927) *Obres menors*, Barcelona, Barcino.
- PACHECO, A., ed. (1964) *Història de Jacob Xalabín*, Barcelona, Barcino.
- PACHECO, A. & A. BOVER I FONT, eds. (1988) *Novel·les amoroses i morals*, Barcelona, Edicions 62 / La Caixa.
- RIBERA LLOPIS, J. M. (1990-1991) «Per a la interpretació – literària – de la *Història de Jacob Xalabín*», *Llengua i Literatura*, 4, pp. 7-37.
- (1995) «La narrativa breve en las literaturas peninsulares: *Història de Jacob Xalabín* y *El abencerraje y la hermosa Jarifa*», *Medievo y Literatura*, Granada, Universidad de Granada, vol. 4, pp. 123-133.
- (1997-1998) «Una altra lectura de Ramon de Perellós prèvia al seu viatge», *Revista de l'Alguer*, 8, 9, pp. 233-251 i 273-289.
- (2000) «Aún en torno a *Història de Jacob Xalabín*», *Crisol*, 4, pp. 179-196.